

---

---

الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي  
الحوار "الأخر" و "الأنا" : من الأزمة المعرفية إلى أزمة الخاتمة العارفة

---

---

جامعة الشارقة

المؤتمر السنوي : "الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي"

إلى السيد رئيس اللجنة التنظيمية  
الأستاذ الدكتور /عبد الناصر أبو البصل  
كلية الشريعة بجامعة الشارقة

الأستاذ/احمد عماد الدين خواني  
قسم علم الاجتماع.جامعة ورقلة.الجزائر  
الأستاذة/زرقين زهرة  
قسم الإعلام والاتصال.جامعة قسنطينة.الجزائر

الحوار "الأنا و" الآخر "؛

من الأزمة المعرفية إلى أزمة الخاتمة العارفة

الحوار "الأنا و" الآخر"؛ من الأزمة المعرفية إلى أزمة الذات العارفة

1- مقدمة إشكالية.

2- مفاهيم البحث

3- عبد الله العروي و الإيديولوجيا العربية بين ماضي الأنا وحاضر الآخر.

4- برهان غليون و اغتيال العقل.

5- محمد عابد الجابري و البنية المحصلة في الخطاب العربي المعاصر.

6- استخلاص عام / نحو تأسيس المشروع

---

---

**الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي**  
**الحوار "الأخر" و "الأنا" : من الأزمة المعرفية إلى أزمة العارفة**

---

---

**1- مقدمة إشكالية :**

نحاول من خلال هذه الورقة تحليل الخلفية التاريخية و الإبستمولوجية للأزمة الحضارية بين " الآخر" الغربي و " الأنا" العربي الإسلامي، هذه الأزمة تتمظهر داخل الإطار الممارساتي الذي يحدد العلاقة بين الذات ...، فنقترح أن الذات الحضارية العربية الإسلامية تشكل محور وبؤرة الخلل الإبستمولوجي، فأزمة الممارسة أي العلاقة مع الآخر الغربي، ما هي إلا مظهر من مظاهر أزمة الذات الممارسة العربية الإسلامية، ومن هنا نجد أنفسنا مجبرين إستيميا أن نقيم جلسة "حوار" بين الذات العارفة بمختلف انتماءاتها التاريخية والمعرفية.

إن الحديث عن "آخر" - "أنا"، هو إشارة إلى البعد المعرفي (الإبستمولوجي)، إلى البعد الحضاري الذي يتعامل مع هذه الذات ككتلة تاريخية، ثقافية، نفسية، إلى حقيقة الاستمرار الزمني الذي يرفض الانقطاع والانفصام بين هذه الذات، لأنه في النهاية بحث مشترك عن الحقيقة.

إن "الحوار" الفكري يفرض نفسه كمطلب معرفي تتحدد من خلاله العلاقات الخفية بين الذات المختلفة، إنها جلسة مصارحة ومصالحة مع الذات، تمنحنا فرصة المكاشفة والمناقشة، إن حوار "الأخر و الأنا" في نهايته ما هو في الحقيقة إلا حوار لذات واحدة، تلك الذات العارفة التي تبحث عن الحقيقة في كل مكان وزمان، لا تهتمها الاختلافات العرقية والجغرافية والتاريخية..، والتي ما هي إلا تشويشا عن طريق المعرفة. بهذه الصورة يصبح "الحوار" أكثر من مطلب معرفي، إنه ضرورة حضارية، بدونه تصير الحقيقة بعيدة عن الذات المفكرة، مهما حاولت ادعاء غير ذلك. نقترح لأجل عقد جلسة "الحوار" هذه، مجموعة من المفكرين أدركوا هذه الحقيقة، فيما يبدو لنا، فحاول تفكيك أزمة الذات العربية المسلمة، بالنبش في داخلها، في لا وعيها، بحثا عن أزمتها، مقدمين بعض التصورات الجادة والجريئة عن مظاهر أزمة هذه الذات، إننا نرشح هؤلاء المفكرين لسببين: أولهما، أنهم عايشوا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة مختلف عوالم الذات "الأخر"، الأنا". ثانيها: أنهم وبجراحة نادرة تخطوا الكثير من الحواجز والعراقيل التي تمنع من ولوج باب الحقيقة؛ عبد الله العروي والإيديولوجيا العربية المعاصرة بين ماضي "الأنا" وحاضر "الأخر"، برهان غليون و العقل السجالي، محمد عابد الجابري والبنية المحصلة في الخطاب العربي المعاصر .

إن إستراتيجية التفكيك النقدي، الذي نقارب من خلاله الذات المسلمة العربية المتأزمة في بحثنا هذا، يوصلنا إلى حقيقة الحوار كاستراتيجية معرفية، حضارية، تقدم لنا الفرصة التاريخية لمعرفة ذاتنا في مقابل "الأخر" المتمركز، إنها حالة المكشفة والمصارحة مع ذات "الأنا"، لإدراك ووعي نفسها، من أجل التغيير الإيجابي والفعال، لأن مواجهة الذات هو السبيل الوحيد لذلك، استمرارا للقانون الكوني ﴿إن الله لا يغير ما يقوم

---

---

**الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي**  
**الحوار "الآخر" و "الأنا" : من الأزمة المعرفية إلى أزمة الذات العارفة**

---

---

حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (سورة الرعد: الآية ١١)، حوار معرفي ذو أبعاد حضارية لإعادة تشكيل الكتلة المعرفية بصورة أكثر فهما ووعيا للعلاقات المختلفة بين هذه الذوات.

### ٢- مفاهيم البحث:

إن المقاربة التي نقدمها من خلال هذا البحث، هي محاولة لكشف مظاهر هذه أزمة الذات المسلمة، من خلال تفكيك عناصرها الداخلية ومحاولة استنتاج مظهراتها الخارجية التي تأسس للعلاقة مع الآخر، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا من خلال عمل نقدي، فالنقد باعتباره عمل منهجي، وممارسة واعية، وطلباً للحقيقة، يجعل من البحث ينخرط، وعليه كان لابد من توضيح طريقة المقاربة النقدية وأساليبها، باختصار توضيح منهج المقاربة، حتى لا يصبح النقد مجرد شعار نحمله جميعاً من أجل ممارسة عملية الشتم والهدم دون أن يحاسبنا أو يراقبنا أحد. إضافة إلى الالتزام المنهجي، فالعمل الأكاديمي يفرض نوعاً من الحد الأدنى في ممارسة العملية العلمية.

### ١.٢.١ المقاربة الإستمولوجية:

إن الإستمولوجيا تعطي لنا فرصة النقد المنهجي مستعملين مجموعة من الأدوات والتقنيات التي تلزمنا خطأ واضحاً، حتى لا نضيع في متاهات النقد وفتنته.

إن الإستمولوجيا-انطلاقاً من تعريفها- تهتم بالدراسة النقدية لقضايا " المعرفة" ، القديمة والحديثة، فهي في حوار فلسفي ومنهجي مستمر مع القضايا والمبادئ المختلفة، تحاول أن تكتشف المشكلات والأزمات داخل النسق الفكري داخلياً، وخارجياً في اكتشاف العلاقات المختلفة التي تربط مختلف المعارف وفق تصور فلسفي معين، ينطلق من الحقيقة ليعود إليها في جدال وحوار مستمر بحثاً عنها.

من هذا التعريف يتبين أن الإستمولوجيا كعلم تبحث في مشكلة تأسيس المعرفة ، بالبحث لها عن مشروعية منطقية وواقعية، بمجادلة ونقد مسلمات وفروض ونتائجها.

### ٢.٢.٢ مفهوم الأزمة:

يتحدد مفهوم الأزمة من عدة زوايا، وفروع والتي تنظر في هذا المفهوم وفق نسقها الفكري وأهدافها التوظيفية، نحاول أن نتطرق لأهم تلك التحديدات لنخلص في النهاية إلى تعريف (إجرائي) يتناسب وأهداف البحث.

### ١. الأزمة لغوياً:

---

---

**الموار مع الآخر في الفكر الإسلامي**  
**الحوار "الأخر" و "الأنا" : من الأزمة المعرفية إلى أزمة الذات العارفة**

---

---

« الأزمة والأزمة: جمع إزم و أزم وأزمات و أوازم : الشدة والضييق ، نقول : أزمة اقتصادية أو أزمة سياسية» ( لويس معلوف، ١٩٦٠ : ١٠ ).

يمكن أن يشير مفهوم الأزمة « في دلالتها الأكثر عمومية ، إلى مجموعة من العوائق والمشكلات والعراقيل والتوعكات التي يعاني منها قطاع أو مجال أو شيء ما، والتي تشل حركته العادية وتخلخل أو تعوق إيقاع سيره الطبيعي، أو تجعله محدود المردودية والكفاية ، غير مستجيب بشكل فعال ، لمجمل الأهداف والغايات التي من المفترض نحن أن يسير باتجاه تحقيقها » (مصطفى محسن، ١٩٩٩ : ١٩).

فمفهوم الأزمة يحمل معنى « الانقطاع أو الانفصال *Coupure ou rupture* بين وضعيتين : سابقة تشكل مرحلة ما قلب حصول الأزمة المعنية ، وقائمة قد تنسم فيها هذه الأزمة بالإزمان والاستفحال [...] كما تشكل الأزمة ، في هذه الوضعية مخاضا للانتقال إلى وضعية لاحقة توليفة وجديدة. [...] إن هذا التصور يقترب في دلالاته العامة من مصطلح : " أزمة الأسس " كما هو متداول في مجال الإبستمولوجيا ، هذه الأزمة التي قد تتعلق بمجال المعرفة العلمية أو بمجال الممارسة التاريخية » (مصطفى محسن، ١٩٩٩ : ٢٠).

### ٣.٢. التمركز والتمركز المزدوج:

إن التمركز احد المفاهيم الذي يمكن أن يفسر أزمة الممارسة الحضارية للذات، فالتمركز باعتباره « تكثف مجموعة الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلة، التي تنتج الذات المفكرة ومعطياتها الثقافية على أنها الأفضل، استنادا إلى معنى محدد للهوية قوامه الثبات، والديمومة، والتتابع، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل [...] ينتج التمركز -إيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد "الأخر" وإيديولوجية طهرانية خاصة بالذات. « (عبد الله إبراهيم، 1997: 10)، في حين يعبر التمركز المزدوج "الأنا" عن حالة شعورية أو لاشعورية، معرفية، عملية، يشكل نسقا غير متجانس من التصورات، أين تقتنع أو تتخدع أو تتبهر هذه الذات (المسلمة العربية هنا) بادعاءات ووهم الذات الغربية بأنها مركز الحقيقة، فتمركز ذات "الأنا" حول ذات "الأخر"، فنتج إيديولوجيا التمركز المزدوج إيديولوجيا تدلل، وتحقير للذات ، وقابلية للاستعمار المعرفي. من أجل ذلك نحاول منهجيا دائما، تفكيك هذه الذات إلى ثلاث عوالم: "الأخر" الغربي، ، "الأنا" العربي الإسلامي، إن هذا التفكيك لا يحاول إعادة تشكيل المشهد المعرفي، أو هو محاولة لرسم حدود فاصلة بين هذه الذوات، إنما هدفه منهجي بحث، يحاول معالجة كل ذات في ظروفها التاريخية، الاجتماعية النفسية التي نشأت وتتحرك من خلالها، وحتى نستطيع معالجتها بالمنهج الذي اخترناه لدراستنا وبالتالي لا ننفي التداخل والتواصل والمشاركة بين هذه الذوات الثلاث إنما نشير هنا إلى حالة الاندماج الكلي حتى التماهي الذي ينتاب "الأنا" كذات مفكرة في

---

---

**الموار مع الآخر في الفكر الإسلامي**  
**الحوار " الآخر " و " الأنا " : من الأذمة المعرفية إلى أزمة الذات العارفة**

---

---

اتصالها مع " الآخر " المتمركز، إنها حالة اللاوعي الإبهامي الذي يشكل أهم مظاهر أزمة هذه الذات النفسية، المعرفية والحضارية .

### ٣. محمد الله العروي والإيديولوجيا العربية المعاصرة بين ماضي "الأنا" وحاضر "الآخر":

« ليست الإيديولوجيا الفكرة المجردة أو العقيدة وإنما هي الفكر غير المطابق للواقع، إن مفهوم الإيديولوجيا يقتضي وصفا اجتماعيا وتاريخيا خاصا، يعيش أثناء ه الفرد المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة قومية أو ثقافية، حالة تجعله عاجزا عن إدراك تعبير سابق تام ومستقيم عن واقع حياته العامة، بما فيها من علاقات سياسية واجتماعية وذكريات جماعية ومن تطلعات إلى المستقبل، أي أن تصور الحاضر والماضي والمستقبل في ذهن الفرد معكوس أو مشتمت أو معكر غير واضح » (عبد الله العروي، ١٩٨٨: ١٢٤)، إن الفكر الإيديولوجي يجعل الذات المؤدلجة ذاتا اختلط ماضيها وحاضرها، لا تدرك موقعها داخل معالم التاريخ والفكر، إنها تعيش للآخر-المجهول عادة- الذي يوجهها ويتحكم في همساتها، وتصبح المسألة أكثر خطورة عندما توجه الإيديولوجيا حركة العلم لمصالح وأهداف مبهمة لا علمية، فتجد الذات المفكرة نفسها قد انخرطت في إستراتيجيات مجهولة بدون شعورها .

إن أحسن مثال يمكن أن نكتشف من خلالها عبث الفكر الإيديولوجي، هو من خلال تاريخ الفكر العربي بمختلف مراحلها، الذي تظهر في أشكال عديدة ، « لهذا نستعمل الأدلوجة كقناع في مجال المناظرة السياسية، تخلق تفكيرا وهميا تتضمن قرارات وأحكاما حول المجتمع تتبع عن مصلحة وتهدف إلى إنجاز عمل معين وتقود إلى نظرية نسبية فيما يتعلق بالقيم » (عبد الله العروي، ١٩٨٨: ١٣)، إنه القناع الذي يرتديه السياسي ليظهر بمظهر العلمي، العارف الذي يتكلم من يقين، فينشر الوهم وفوضى الأفكار في عقول العباد، وتأتي الإيديولوجية « في معنى رؤية كونية، فإنها تحتوي على مجموعة من المقولات والأحكام حول الكون، تستعمل في اجتماعات الثقافة لإدراك دور من أدوار التاريخ، وتقود إلى فكر يحكم على كل ظاهرة إنسانية بالرجوع إلى التاريخ كقصد يتحقق عبر الزمان » (عبد الله العروي، ١٩٨٨: ١٣)، إنه التوظيف التاريخي التبريري للمسألة الثقافية، حيث تستعمل كغطاء تمرر من تحته المشاريع غير البريئة، فتتوهمها الذات المفكرة، وتسلك السبيل الخاطئ وتحاول تبريره باستمرار وتعيد إنتاج الخطاب التاريخي الكاذب لأجيال وأجيال .

« تستعمل الأدلوجة في معرفة الظاهرة الأنية والجزئية في مجال نظرية لمعرفة ونظرية الكائن، تتضمن أحكاما حول الحق وظيفتها إظهار الكائن للإنسان الذي هو جزء من ذلك الكائن، ويقود هذا الاستعمال إلى النظرية الجدلية » (عبد الله العروي، ١٩٨٨: ١٣)، انه التوظيف الإيديولوجي للمعرفة العلمية والحقائق الكونية، لأهداف جدلية تنهك الذات المفكرة في عملية تبدو لا نهائية، ولا تظهر فائدتها أبدا، انه الصراع باستعمال الحجة العلمية المكيفة إيديولوجيا .

إن هذه الأشكال النظرية للإيديولوجية العربية-حسب العروبي- تأخذ أشكالاً عملية-اجتماعية، تتجسد في البنية الفكرية والنسق الاجتماعي للفكر العربي فيأتي في: «١-صورة ذهنية مفارقة... لأصلها الواقعي تبعا لأدوات إدراك غير ملائمة.٢-نظاماً فكرياً يحجب الواقع لصعوبة أو استحالة ذلك الواقع.٣-بنية نظرية مأخوذة من مجمع آخر توظف كنموذج يقود الممارسة [كالسوسيولوجيا مثلاً] ويتحقق أثناءها » (عبد الله العروبي، ١٩٨٨: ٢٢٣).

إن توظيف الإيديولوجيا في الفكر العربي الحديثة، يعتبر هروباً للذات المفكرة من الواقع المعقد، المتأزم، إنها الحالة التي تشعر فيها هذه الذات بالراحة والخلال بعد زمن طويلاً من المعارك والتعب والجهد القتال، إن هذه اللحظة المريحة التي تستشعرها الذات العربية عند لجوئها للأدلة كاذبة، مؤقتة سرعان ما يكثف تتالي الأحداث عن عجزها في إدراك نفسها وفهم واقعها، فتعجز في إقامة الرباط بين الذات العارفة، والواقع المأزوم، وتعود لتستريح في ذكريات ماضي الذات السعيد، أو الحاضر "الأخر" المسيطر والمتفوق، إنه الهروب السيكولوجي من مواجهة الذات لذاتها، فتطرح السؤال من أنا وماذا أريد؟

يحدد عبد الله العروبي إشكالات الفكر العربي المعاصر في أربعة محاور أساسية؛ تتمثل الأولى في تعريف الذات العربية التي ينظر إليها دائماً انطلاقاً من "الأخر" الغربي، و الإشكالية الثانية تاريخية حول قراءة وفهم الفكر العربي التاريخية الذات، هذه الإشكالية تقودنا إلى الثالثة؛ المتمثل في فقدان المنهجية المعرفية التي يجب السير وفقها لإدراك الذات، ثم وسائل التعبير الملائمة عن هذه الذات تاريخياً، وهي الإشكالية الرابعة، و لتجاوز هذه الإشكاليات أعطى العروبي نموذجاً لذلك من خلال تحليل الفكر العربي، حيث يبدأ بتحديد منهجيته النقدية من خلال تبنيه للمنهج التاريخي الماركسي الموضوعي، و الذي يختلف عن التحليل الماركسي الذاتي، لأنه ينطلق من التاريخ الذاتي العربي، و يختلف عن الأسلوب التحليلي الذي « يغوص في الثقافة التي يريد دراستها دون أن يهتم بالأبعاد التاريخية [...] ويرفض أيضاً] المنهج الوضعي الذي يضع نفسه في الخارج، ويحلل ويصنف الأعمال الثقافية كمواد أنتت من عدم» (5 : 1967, A.Laroui)، يبرر العروبي ذلك باعتبار أن المقارنة التاريخية تسمح باكتشاف النواميس في الطبيعة والمجتمع التي تسمح لنا بفهم أفضل الإنسان، ويتحدد المشروع العروبي من خلال إدراك « أن الإخفاق في السياسة تأتي قبل كل شيء ما الذاتية، و تفهم سبب الإخفاق يدفع في بعض الظروف إلى اكتشاف موضوعية السياسة ثم إسمي موضوعية المجتمع، وأخيراً إلى موضوعية التاريخ» (عبد الله العروبي، ١٩٨٠: ٤٧).

إن تحليل العروبي للظاهرة السياسية خلال سيرورتها التاريخية، تكشف أن الفكر العربي كان موجهاً من طرف الإيديولوجية، والتي يأتي استعمالها وفق ثلاث معانٍ؛ إما « صورة ذهنية مفارقة لأصلها الواقعي، تبعا لأدوات إدراك غير ملائمة [ أو ] نظام فكري يحجب الواقع لصعوبة أو استحالة تحليل ذلك الواقع [أو] بنية نظرية مأخوذة من مجتمع آخر» (8 : 1967, A.Laroui). إن هذه النماذج الثلاثة التي يتمظهر من خلال

الفكر الإيديولوجي العربي المعاصر، نعثر عليها في سلفية محمد عبده الممثلة للنموذج الأول المستمدة مفاهيمها ونسقتها الفكري من الفقه الإسلامي الراض للحيقة التاريخية للمجتمع العربي الذي غيرته الرأسمالية، ويمثل النموذج الثاني حركة "الأصالة الإسلامية" التي تعبر عن مشروع أسطوري بعيد عن الواقع العربي، ويهيمن ذلك على فكر الغرب العربي الراض للواقع والعاجز عن تغيير، ويمثل النموذج الثالث الفكر العربي "الليبرالي والاشتراكي والرأسمالي" الذي يحاول أن يسقط نموذج "الأخر" الغربي على البناء الاجتماعي العربي، فالمشترك الوحيد والثابت في الفكر العربي المعاصر هو الصفة الإيديولوجية باختلاف صورها وتشكلاتها، والتي شكلت منظومة فكرية « متحيزة على قاعدتها المجتمعية ... هي الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة الاجتماعية المنوطة بها [...] ليست الفكرة المجردة أو العقيدة، وإنما الفكر غير المطابق للواقع [...]، إن مفهوم الإيديولوجيا يقتضي وضعا اجتماعيا وتاريخيا خاصا يعيش أثناءه الفرد المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة قومية، أو ثقافية، حالة تجعله عاجزا عن إدراك تعبير صادق ومستقيم عن واقع حياته العامة بما فيها من علاقات سياسية اجتماعية، ومن ذكريات جماعية ومن تطعات إلى المستقبل...، أي صورة الحاضر والماضي والمستقبل في ذهن الفرد معكوس أو مشتت أو معكر غير واضح » (عبد الله العروي، 1988: 124)، ومن خلال المقاربة التاريخية النقدية للفكر العربي المعاصر "المؤدلج"، يظهر ثلاث أصناف من المفكرين (رجل الدين، رجل السياسة، رجل التقنية)، الذي حاولوا طرح البديل وإيجاد المخرج من التخلف، إنهم جميعا رغم اختلافهم يشتركون في الفشل الذاتي لفهم الواقع واستيعابه؛ فرجل الدين " الشيخ" يختزل التاريخ الإسلامي في ثنائية الصراع بين الإسلام والنصرانية، ويرجع تخلف المسلمين في ابتعادهم عن الدين، « فرجل الدين يفرق بين العقيدة الدينية والتاريخ، فالأول يعتبره نقي وخال من الشبهات، أما التاريخ العيني ما هو إلا حلقات من الفساد وخيانة للرسالة الدينية، لهذا فإن أسباب تأخرنا هو عدم استجابتنا لتعاليم ديننا» (A.Laroui, 1967 : 08) ، أما رجل السياسة فيرى الحل سياسيا خالصا من خلال ثنائية إيديولوجية تصنع العربي في التركي المسيطر، فلكي يتم تحرير العالم العربي في مواجهة التركي المسيطر، و تقدمه و فق النموذج الغربي، يجب أن يتخلص من الهيمنة التركية و استبدالها بالقومية العربية، « فكلما كان الإسلام عربي كان حرا و متسامحا و محققا للنصر، فعندما صار هذا الإسلام تحت هيمنة العنصر التركي، تغيرت طبيعته و كتمزق» (A.Laroui, 1967 : 25).

أما رجل التقنية يرى أن « الغرب لا يتحدد بالدين الخالي من الخرافة أو بالدولة الخالية من الاستبداد، ولكن بكل بساطة بالقوة المادية المكتسبة بالعمل والعلم التطبيقي» (A.Laroui, 1967 : 26) ، فسر الخلاص عند مدعي التقنية هو اكتساب المهارة و التخصص التكنولوجي لبناء المستقبل العربي، إنه يتجاوز الماضي و الحاضر مهما كان و يرى دوما نحو المستقبل.



إن هذه الشخصيات الثلاثة، تمثل لحظات تاريخية مميزة للفكر العربي، حيث « يمثل الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية، لحظات ثلاث يمر بها تباعا وعي العربي وهو يحاول، منذ نهاية القرن الماضي، إدراك هويته وهوية الغرب [...]، ما لا يمكن إغفاله بحال هو الترابط بين الأيدلوجيين، أي ما يقوله الغرب عن نفسه وعن العرب، فهذا التأثير المتبادل واضح بين من التحليلات السابقة» (عبد الله العروي، ١٩٩٩: ٤٨)، إن الفكر العربي أسير لفكر "الأخر" الغربي، يفكر من داخله بعيدا عن واقعه ومجتمعه، إنها حالة الكابوس المزعج التي يعيشها الفكر العربي، يهرب من "الأخر" ليعود إليها، «فتتجلى مأساة الفكر العربي في نظر العروي في مستويين؛ المستوى الأول هو أن الوعي العربي يستعيد من الوعي الغربي أشكالا متجاوزة ... إن الوعي العربي لن يكون في هذه الحالة إلا عالم الآثار [...]، أما المستوى الثاني لمأساة الوعي العربي المعاصر وهي أنه ما فتئ يستعيد صورته عن ذاته وعن الغرب طبقا لنفس النموذج، وذلك منذ القرن الماضي» (محمد وقيد، ١٩٨٣: ٢٦). إن الخروج من هذه الوضعية التاريخية المتأزمة للفكر العربي لا يكون إلا بثورة ثقافية، «إن الفكر العربي الذي يعكس موقع المجتمع العربي في عالم اليوم، لن يتجاوز حدود محيطه المسحور إلا بقفزة كوبرنيكية [قطيعة معرفية] تخرجه من الذات إلى الموضوع» (عبد الله العروي، ١٩٨٠: ٢١).

#### ٤. برهان غليون و العقل السبالي :

يبدأ غليون تحليل أزمة الفكر العربي المعاصر، انطلاقا من مرحلة النهضة التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن العشرين، تلك النهضة التي جاءت كرد فعل " لظهور وصعود المدينة الغربية"، ففي هذه المرحلة أدرك الفكر العربي المأزق التاريخي الذي عاشه ويعيشه في مقابل "الأخر" الغربي، وبدأ في « طرح موضوعات جديدة أو في العودة إلى طرح المسائل الكبرى التي طرحناها على أنفسنا في عهد النهضة الأولى أو تعبير عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق إعادة تأسيس نفسه كفكر فاعل وإيجابي» (برهان غليون، ١٩٩٠: ١٤)، ينطلق برهان غليون من المسألة الثقافية في الوطن العربي المعاصر، باعتبارها حيز الزاوية في فهم مأزق وأزمة الفكر العربي المعاصر، باعتبار الثقافة السجل المشترك للجماعة الاجتماعية، والتي من خلالها يمكن تحليل وتفكيك ممارساته الاهتمام بالثقافة لذاتها، أي ما تعبر عنه وما تمثله في النسق الفكري العربي، « إن لاهتمام بالثقافة لذاتها، أي ما تعبر عنه وما تمثله في النسق الاجتماعي، بقي اهتماما ضعيفا في العالم العربي، واعتبرت الثقافة بشكل عام أقل قيمة في إحداث التغيير الاجتماعي من العوامل السياسية و الاقتصادية، بالرغم من حصول المناقشة كلها تقريبا في الميدان الثقافي [...]، إن البحث العربي في الثقافة تمحور حول دور الثقافة في النهضة لا في وظيفتها الاجتماعية» (برهان غليون، ١٩٩٠: ٢٠)، فمن خلال تبني المسألة الثقافية كمرجعية إيديولوجية ذات أهداف تبريريه لدى "المثقف العربي" انقسم - حسب برهان غليون- المشهد الثقافي العربي إلى تيارين متصارعين؛ التيار الأصالي السلفي والتيار المعاصر التبعي،

واختزال الحوار الثقافي بينهما، » وهكذا أصبح الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة محور التفكير العربي في العصر الحديث، ومصدر حواراته الأساسية، وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعاثه المتواتر« (برهان غليون، ١٩٩٠: ٢٠).

إن هذا الاختلاف الصراعى داخل الذات المفكرة العربية بين السلفى والتبعى، لا يتوقف عند مسائل تاريخية أو تصورات لاستراتيجيات نهضوية، إن هذا الصراع يضرب في عمق الهوية ليحاول إعادة صياغتها حسب أهدافه المضمرة، حيث » ينطلق الأول من الإيمان بعالمية الحضارة، وخطية التاريخ، ويرى أن تأخر العرب كامن في تمسكهم بثقافتهم والقيم النابعة منها. وينطلق الثاني من الإيمان بأن الحضارة الراهنة هي حضارة غربية محضة، وأن تعميمها أو سيطرتها لا تحمل في ذاتها إلا مصادرة تاريخ الشعوب الأخرى وقتل ثقافتها وإزالتها من الوجود« (برهان غليون، ١٩٩٠: ٢٣)، فالاختلاف بين التيارين اختلاف جوهري، يتعلق أساسا بتصور الماضي والحاضر وتوقع المستقبل، فالمنطلقات مختلفة، والمشاريع متناقضة والأهداف متصارعة، إنها حالة الأزمة الثقافية التي تعيشها الذات المفكرة العربية، مشتت بين ماضي "الأنا" وحاضر "الآخر"، فدعاة الحداثة يتصورون أزمة و"تخلف العرب وانحطاطهم، عائد إلى عوامل ذاتية متعلقة ببنية المجتمع والثقافة العربية [...]، ولا بد إذن من البحث عن أسباب تأخر العرب اليوم كما في الماضي في القيم السائدة عندهم، سواء ما تعلق منها بالقيم النظرية والفلسفية المتسمة بالتدين، أو بالقيم السياسية المشجعة على الاستبداد، أو بالقيم الاقتصادية التجارية المنافية لروح الصناعة والتكنولوجية« (برهان غليون، ١٩٩٠: ٢٤)، فآزمة المجتمع العربي عند الحداثيون مشكلة دينية يجب تجاوزها مثلما فعل الأوروبيون "الآخر"، لتحقيق القطيعة الثقافية، في المقابل يحدد الأصاليون مشكلة المجتمع العربي-الإسلامي في أزمة الاستعمار الأجنبي، » سواء كان هذا الغزو فكريا جالبا للاستلاب والانحلال الروحي والأخلاقي، أم كان سياسيا اقتصاديا مدمرا للقاعدة الإنتاجية ومفككا للبنى الاجتماعية« (برهان غليون، ١٩٩٠: ٢٥).

رغم ذلك الاختلاف الظاهر بين التيارين السلفى والتبعى، إلا أنهما يلتقيان في أسلوب المعالجة المنهجية للواقع العربي، فيتحدد عملها خارج هذا الواقع بكل مكوناته وخصوصياته الثقافية والتاريخية، فإن كان السلفى يأخذ من عصر التدوين واقعا ماديا لمعالجة الأزمات الحاضرة، فإن الحداثى يرى في تاريخ وحاضر الغرب "الآخر" واقعا ملائما ونموذجا مناسباً لفهم الواقع العربي بكل أبعاده الزمنية، المكانية، الثقافية، فهذا الاتفاق المنهجي حول رفض الواقع الذاتى وتجاوزه يطلق عليه برهان غليون "المنهج السجالي"، » فهما يلتقيان في منهج المعالجة، وهو المنهج الذي يستحق أن نطلق عليه المنهج السجالي [...] بل إن هذه التيارات لا تقوم في الواقع، وليس لها وظيفة أخرى، سوى إعادة إنتاج الوعي الممزق وتعميق الشعور بالفصام والقطيعة فيه« (برهان غليون، ١٩٩٠: ٢٧-٣٥).

إن هدف المنهج السجالي المشترك بين تيارات الفكر العربي، هو منع الذات المفكرة عن فهم الواقع العربي والحركة الاجتماعية له « فهما موضوعيا وسليما يساعده على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه العيش في نزاع ذاتي دائم، لا مخرج منه، ويحبس عليه دائرة الجدل المجهض والمسدود، وتصبح وظيفة السجال الإيديولوجي الأساسية هي إعادة إنتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي والمجتمع، وترجمته في الفكر أو عكسه عكسا أمينا بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدوانية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر، كي يستطيع شعوريا وعقليا الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة» ( برهان غليون، ١٩٩٠: ٥١)، فتعيش الذات المفكرة العربية خارج واقعها في صراع لا نهائي وغير مجدي مع ذاتها، إنه الانتحار الفكري وفق منهج سجالي يتحدد بأربعة عناصر :

أ-الاختلاط المنهجي.

ب-العقلية السيكلوستيكية أو انفصال الفكر عن الواقع.

ج-اختصار الواقع وتجزئته.

د-التهرب من المسؤولية الفكرية والتغلب الدائم.

أ-الاختلاط المنهجي:

« ونقصد به نزعة الخلط بين المسائل الفكرية والتاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية والفلسفية المتعددة ومطابقتها الواحدة على الأخرى، واستخدام المفاهيم بدون تحديد، مع استبدالها عند الحاجة أحدها بالآخر، والقفز من موضوع إلى موضوع ومن منهج إلى منهج ومن علم إلى علم دون مقدمات وحسب الحاجة، والعود بعملية المعرفة إلى نقطة سديمية بدائية» ( برهان غليون، ١٩٩٠: ٥٣)، إنها حالة الخلط المعرفي الذي تتخذه الذات المفكرة العربية أسلوبا ومنهجيا في مقاربة المسائل التي تطرحها والبرهنة عليها، والتي تكون ذات توجهات إيديولوجية سياسية بعيدة عن الحذر الإيستمولوجي والمنهج العلمي الدقيق.

ب-العقلية السيكلوستيكية أو انفصال الفكر عن الواقع:

«تعد السيكلوستيكية هنا انغلاق العقل داخل دائرة أطروحات وقضايا تبلورت في وضع وحقبة معينين، فأصبحت هي التي تتحكم برؤية العقل للواقع وتمنعه من تجديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التجربة المتغيرة والملاحظة المباشرة، وتجعله لا يعيش الواقع إلا على مستوى القضايا والأفكار المصاغة مسبقا» ( برهان غليون، ١٩٩٠: ٥٧)، إنها حالة الغيبوبة المعرفية عن الواقع الاجتماعي، فتبنى الذات لنفسها واقعا خياليا من

---

---

**الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي**  
**الحوار "الأخر" و "الأنا" : من الأزمة المعرفية إلى أزمة الذات العارفة**

---

---

ماضي "الأنا" أو حاضر "الأخر" وتعيش داخله تدافع عنه وترى الأشياء من خلاله، وبالتالي ترفض كل ما يخالف هذا النسق الخيالي.

ج- اختصار الواقع وتجزئته:

«يرتبط بهذه الرؤية الجمودية الماهوية للواقع اتجاه آخر لتجزئ الواقع وتفكيكه ومعاملة الأجزاء باعتبارها ماهيات مستقلة وقائمة بذاتها [...] ومصدر هذا النظر التجزيئي العميق هو العلاقة السلبية مع التاريخ» ( برهان غليون، ١٩٩٠: ٦١)، فالنظرة التجزيئية ترى الكل في الجزء، والخاص في العام، وتحاول أن تنتقل من النتائج إلى النتائج دون بحث شمولي وتاريخي، فكما يرى الأصالي جزء من القديم هو الكل ويتحدد من خلاله بقية الأجزاء، يرى الحدائث أن الغربي هو النموذج وهو الطريق للإخلاص بمقارنات تجزيئية ذات نهايات مسدودة.

د- التهرب من المسؤولية الفكرية والتغلب الدائم :

«يعني هذا التهرب من المسؤولية رفض الاعتراف بالخطأ أو بالقصور عند أصحاب المذاهب الثورية التي بقيت مخلصه للمنهج السجالي ولا بد لهذا الرفض أن يزداد بقدر ضخامة المواقع والمصالح التي يهددها الاعتراف بالخطأ واتساع دائرة المراجعة التي يستدعيها» ( برهان غليون، ١٩٩٠: ٦٤)، فالتهرب من المسؤولية التاريخية والاجتماعية أسلوب جيد يعتمد المنهج السجالي في مقارباته المختلفة، إنه هروب من النقد والمكاشفة ومعه الذات السجالية التي تتموقع داخل ثقوبه خوفا من النور! إن أحسن مثال يقدمه لنا برهان غليون عندما يتحدث عن الحدائثيين الذين يستعملون العلم للبرهنة على معارفهم وطروحاتهم بدلا من الانخراط في ممارسة « الفعل العلمي الحقيقي، وما كان يمكنها أن تفعل العكس طالما أنها حددت منذ البدء موقفها من الواقع الذي تعيشه باعتباره واقعا لا معقولا ولا مقبولا ورفضت التفكير فيه والانطلاق منه، [...] أي إغائه المسبق من الذهن قبل إغائه من الوجود [...] وبذلك حرصنا أنفسنا من كل مقدرة على مناقشته أو الإضافة إليه» (برهان غليون، ١٩٩٠: ٢٢٢-٢٢٣).

### ٥. محمد جابد الجابري والبنية المحطة في الخطاب العربي المعاصر :

إن العروبي اقتصر اهتمامه في نقد الفكر العربي المعاصر، بتحليل إشكالياته وبطرح أسلوب منهجي يمكننا من رصد أهم لحظات اللاوعي المعرفي، في حين حاول الجابري في تحليله لأزمة الفكر العربي المعاصر أن ينطلق من التاريخ القديم لظهور الفكر العربي، بحثا عن اللحظة التاريخية المؤسسة لهذا الفكر نظامه الفكري المتميز، فرغم الأزمة التي يعيشها الفكر العربي المعاصر حاليا، إلا أنه في فترات تاريخية معينة أنتج خطابا علميا، إلا أنه لم يستطع أن ينتج ثقافة علمية تتخرط في أنساق الذهنية العربية كأسلوب تفكير

في الحياة الفردية، فبمقارنة النسق الفكري العربي مع النسق الفكري الغربي يظهر أن « الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوروبا، وبالتالي القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني والعقل الأوروبي» (محمد عابد الجابري، ١٩٩١: ٢٦)، فالجابري بهذه المقارنة يشير إلى مسألة إبستمولوجية حساسة تشير إلى العلاقة الجدلية بين الذات المفكرة والموضوع الخارجي، فباختلاف الذوات المفكرة يختلف تصور وطرح الموضوع المعرفي، لأن لكل ذات أولوياتها ومسبقاتها التاريخية الاجتماعية، النفسية، فوصف موضوع الفكر الغربي بأنه مادي يشير إلى أن اهتمامات الذات المفكرة كان ذو منطلقات وأهداف مادية، ونفس الأمر للتفكير الديني العربي الذي ميزته الذات المفكرة المسلمة.

لفك هذا الإشكال بين الذات والموضوع، يفرق الجابري في تحليله بين مستويين من الفكر، الفكر كمحتوى والفكر كأداة، «إن التداخل الصميم بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها، [...] فالفكر سواء بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته هو نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه؛ المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة، [...] فالفكر العربي] نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه» (محمد عابد الجابري، ١٩٩١: ١٢)، فالمحتوى الفكري يمدنا بمجموعة التصورات والآراء الثقافية والتي تكون مادة أداة الفكر لفهم الواقع الخارجي عنه وإعادة صياغته وتشكيله، إنها مسلمة إبستمولوجية تؤكد أن «التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحدائياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي [...] فالفكر العربي] بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصية هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام» (محمد عابد الجابري، ١٩٩١: ١٤).

في مستوى أعمق من التحليل النقدي للفكر العربي، يطرح الجابري التساؤل التالي: كيف يمكن للفكر أن ينتقد نفسه؟ يجب عن هذا التساؤل الذي يعتبر محور المشروع الفكري للجابري بالاستعانة بالفيلسوف الفرنسي "أندي لالاند" الذي يفرق بين العقل المكون والعقل المكون فالعقل الفاعل أو المكون هو «إدراك النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ [...] أما العقل السائد أو المكون] هو مجموع المبادئ والقواعد التي تعتمدها في» (محمد عابد الجابري، ١٩٩١: ١٥)، فالفكر الفاعل يقوم بمهمة الناقد الإبستمولوجي داخل المعرفة بتتبع وتحليل ونقد الفكر السائد، الذي يميز التفكير والعقلية العربية المكونة من النسق الثقافي العربي، فكر غير نقدي يحتاج حب الجابري- إلى إعادة صياغة وبناء وفق تصور جديد بشكل نظاما معرفيا بديلا.

إن النظام المعرفي الذي يقترحه الجابري هو «جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية [...] فبنية العقل الذي ينتهي إلى ثقافة معينة تتشكل لا شعوريا، داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها بكيفية لاشعورية كذلك على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها [...] إن العقل كجهاز معرفي (فاعل وسائد) يتشكل وينتج في آن واحد بكيفية لاشعورية» (محمد عابد الجابري، ١٩٩١ : ٤٠)، فالبعد السيكولوجي في إنتاج المعرفة دور محوري لا يتحدد زمانيا ولا مكانيا، إنها لحظة اللاشعور المعرفي التي تحدد الزمن الثقافي، حيث يتشكل هذا العقل في اللاوعي التاريخي الذي يشكل المرجعية الشرعية للنظام المعرفي العربي.

إن الزمن الثقافي التاريخي الذي يتشكل خلاله النظام المعرفي العربي، يمتد إلى عصور بعيدة إلى عصر التدوين (الكتابة) <sup>(١)</sup>، حيث بدأ يعي ذاته، فتحليل أزمة الفكر العربي المعاصر يجب أن تنطلق من تلك اللحظة-أو ربما قبلها-لفهم مكنزمات تطوره ونموه، وهنا يطرح الجابري مفهوم "الازدواجية الفكرية" لوصف حالة الأزمة الثقافية العربية، إنها الحالة الراهنة التي يعيشها المفكر العربي عندما تتداخل العصور التاريخية في مخيلته لتشكل زمنا ثقافيا واحد راكدا، «والسمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد وهي حضور القديم، لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله، بل حضوره معه جنبا إلى جنب يناقسه ويكبله. هناك من جهة أخرى انفصال بين الزمان والمكان في التاريخ الثقافي العربي انفصالا جعل بعض البلاد العربية تعيش بعيدا على صعيد الفكر والثقافة والوعي ما عاشه بعضهما الآخر من قبل، الشيء الذي يعني غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي» (محمد عابد الجابري، ١٩٩١ : ٥١)، إن هذا التداخل المكبل والانفصال الثقافي، جعل الفكر العربي يعيش الحقيقة المزدوجة زمانيا ومكانيا، إنها حالة الأزمة المتوازية في الخطاب الفكري العربي.

عجز الفكر العربي على إحداث القطيعة الإبيستمولوجية تاريخيا، فتوقف زمن التفكير عنده في مرحلة معينة، حسب الحاجة التبريرية، يعتبر ذاته مكبل بخيوط المرحلة المرجعية التي تشد إليها «وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة [...] وليس العقل العربي في واقع الأمر شيء آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل وصنعت صورته في الوعي العربي... وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة» (محمد عابد الجابري، ١٩٩١ : ٦٢) وجميع الحقول والتوجهات الإيديولوجية والمعرفية الحالية ماهي إلا صورة مأخوذة من تلك المرحلة التدوينية ومسقطة على الواقع العربي المعاصر.

يحاول الجابري تصنيف الفكر العربي المعاصر، متجاوزا التصنيفات التقليدية التي تأخذ بالشكل الخارجي، مثل : علوم النقل، العقل، التصوف، الكلام، الفقه-يطرح الجابري تصنيفا آخر ذو بعد إبستمولوجي

(١) عصر التدوين : يقصد الجابري بهذا الفترة الزمنية التي تمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث، حيث نشطت حركة التدوين خلالها.

يتخذ أساسا له البنية الداخلية للمعرفة العربية من مفاهيم وآليات ووسائل فيصنف العلوم والمعارف العربية الإسلامية «إلى ثلاث مجموعات : علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة وما أسميناه بـ "المعقول الديني العربي" [...] وعلوم العرفان من تصور وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن [...] ويؤسسها نظام معرفي يقوم على "الكشف والوصال" و "التجاذب والتدافع" كمنهاج وعلى ما أسميناه بـ "اللامعقول العقلي" أعني الذي ينسب إلى العقل لا إلى الدين، [...] وأخيرا علوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعيات [...] ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج، وعلى ما دعونا به "المعقول العقلي" أعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية كروية واستشراق" (محمد عابد الجابري، ١٩٩١ : ٣٣٤) ، فالعقل العربي يتمظهر ، حسب الجابري- إلى ثلاث مجموعات يعيد إنتاجها في حركة دائرية اصطدامية لم يستطع هذا الفكر أن يحدث النقلة النوعية التجديدية، إنها حالة "الاجترار" الفكري عند الجابري: في هذه النقطة يطرح الجابري التساؤل التالي : «أين كان يقع العلم العربي من "حركة" الثقافة وتموجاتها؟، وبالتالي من "تطور" العقل الذي ينتمي إلى هذه الثقافة : العقل العربي» (محمد عابد الجابري، ١٩٩١ : ٣٣٨).

انطلاقا من التقسيم الإبستمولوجي لنظام الفكر العربي الثلاثي إلى بيان ، عرفان، وبرهان، الذي ميز عصر التدوين، حيث كانت هذه الأنظمة الفكرية في تجانس وتفاعل إيجابي، فشكلت نسقا متكاملًا ذو حركة بناءه، فنظام «البيان، كنظام معرفي هو جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذات بنية لا شعورية [...] والعرفان؛ كفعل معرفي هو ما يسميه أصحابه بـ "الكشف" أو "العيان" وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين [...] والبرهان؛ كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة» (محمد عابد الجابري، ١٩٨٦ : ٥٥٧) ، فكل هذه الأفعال والنظم المعرفية شكلت النسق النسيجي للعقل العربي، لكن وبمرور الزمن الثقافي المؤسس تداخلت هذه الأنساق المعرفية، فيما بينها فحدث التشويه و"التلفيق" المعرفي ، «فقد أزيلت الحواجز [بين الحقول المعرفية] وأصبح العقل العربي محكوما بسلطات تلك النظم ولكن لا بوصفها نظما معرفية مستقلة بل بوصفها نظما مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم "البنية المحصلة" ، وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم» (محمد عابد الجابري، ١٩٨٦ : ٥٥٨)، فالبنية المحصلة عند الجابري هي حالة التداخل الفوضوي والمفكك لأنساق الفكر العربي المعاصر، أين أصبحت هذه الأنساق المعرفية في مواجهة صراعية مع بعضها البعض، شكلت مرجعيات أيديولوجية للذات المفكرة العربية بقي فيها العلم على هامش الصراع، "خارج المسرح"، بعيدا عن الفعل الثقافي داخل العقل العربي، لم يستطع أن ينتج فعلا علميا متكاملًا متميزا عن "الأخر" إنها حالة الأزمة الفكرية المحصلة.

إن البنية المحصلة كنظام معرفي يميز العقل العربي المعاصر يتصارع فيه القديم الفكري مع المعاصر الواقعي في عملية إسقاطية مستحيلة، تتجاوز الزمان والمكان، تظهر علامات الفشل المعرفي في كل مرة من خلال الخطاب العربي يحاول فيها فهم أو تبرير الواقع وبالتالي فإن « مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم إما من الفكر الأوروبي [الآخر...]، إما من الفكر العربي الإسلامي الواسطي حيث كان لها مضمون واقعي خاص [...] وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد واقع معتم مستنسخ إما من هذه الصورة أو تلك الصور النموذجية القائمة في الوعي الذاكرة العربية» (محمد عابد الجابري، ١٩٩٢: ١٩٨)، فمن خلال هذه الثنائية المحصلة يمكن وصف خصائص الفكر العربي المعاصر فقد «١- فشل هذا الخطاب في تحقيق أهدافه، أي النهضة [...] ٢- إن الخطاب العربي المعاصر قد فشل أن يحقق أي نوع من التقدم [...] ٣- الخطاب العربي يحيا مع واقعه علاقة غير مباشرة [...] ٤- لا يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية [...] يتميز الخطاب العربي المعاصر على الرغم من الاختلاف الجزئي القائم بين اتجاهاته بكونه خطابا سلفيا [...] ٦- يتميز الخطاب العربي المعاصر بتناقض داخلي [...] ٧- يتميز الخطاب العربي المعاصر، أخيرا بالتناقض الموجود فيه بين المضامين الإيديولوجية والصياغات المعرفية» (محمد وقيدى، ١٩٦٣: ٣٦)، إن الحلم العربي، يجب أن يبدأ بنقد سلاح النقد، نقد العقل العربي وأزماته الفكرية.

### استخلاص عام / نحو تأسيس المشروع:

عند هذه النقطة من البحث، نكون قد حققنا جزءا لا بأس به من الطموح الذي راود خيالنا في بدايته، وإن كانت أحلام الطموح، وواقع الحال والمقال تفصل بينهما مسافة فكرية وعملية، تثير دائما غريزة البحث وإعادة النظر وطرح إشكاليات جديدة، حتى يتحقق للبحث "العلمي" استمراريته وسحره الدائم، الذي يجعل الذات المفكرة في تحد مستمر لبلوغ الحقيقة.

لقد انطلقنا في هذا البحث باقتراح فرض رئيس؛ باعتبار الذات العربية الإسلامية تشكل محور وبؤرة الأزمة الحضارية في علاقتها مع الآخر. إن المقاربة الإستمولوجية للممارسة المعرفية العربية الإسلامية بمختلف أطرها تعاني أزمة؛ والتي تشير إلى حالة من غياب الحل، حالة اضطراب النسق الفكري وعدم تجانس وحداته، في وضعية تشبه الشلل التام، إن هذه الأزمة كما يكشف التحليل الإستمولوجي لها مستويين : خارجي؛ يتعلق أساسا بالظروف التاريخية، الاجتماعية، الثقافية والسياسية التي تنتج من خلالها المعرفة، والتي دفعت ووجهت بشكل أو بآخر عملية التفكير والممارسة إلى مآلات وأهداف مسبقة، ومستوى داخلي؛ يتعلق بالذات المفكرة والممارسة، وتأثرها بالعوامل المعرفية والنفسية الشعورية واللاشعورية التي تشكل نسق تفكيرها وخياراتها.



من خلال حالة اللاوعي المعرفي والذي يعبر عن أزمة ممارسة، تعيش الذات الممارسة والمفكرة العربية الإسلامية، أزمة تمركز وتمركز مزدوج؛ تمركز الذات الغربية "الأخر" كحالة شعورية تتوهم فيها الذات المفكرة على أنها مركز الحقيقة، وأن ثقافتها وتاريخها وحاضرها ومستقبلها هو الأفضل والأحسن والأقوى...، وأن سوى ذلك -الأخر المختلف عنها- أدنى منها وهو مسخر لخدمة هذه الذات العليا المتمركزة، وبالتالي ينتج التمركز إيديولوجيا متعالية، مغرورة، إقصائية، إستبعادية، صراعية، مسخية وإفراطية...، تحجبها عن رؤية الحقيقة رغم توهمها ذلك، في حين، يعبر التمركز المزدوج لـ"الأنا" العربي الإسلامي عن حالة شعورية ومعرفية وعملية، أين تقتنع (أو تتخدع) الذات المفكرة (للأنا) بادعاءات و أوهام الذات الغربية "الأخر" بأنها مركز الحقيقة، فتتمركز الذات العربية الإسلامية، حول هذه الذات -شعوريا أو لاشعوريا- أملا في شعاع ولو خافت من بريق الحقيقة الذي تحرسه الذات الغربية المتمركزة، وبالتالي ينتج التمركز المزدوج إيديولوجيا تذلل وخضوع، وتحقير للذات، وقابلية للاستعمال وتعظيم حتى التقديس للذات الغربية المتعالية، فيما يشبه العبودية الفكرية والمعرفية والعملية، فتعجز هذه الذات -الأنا- عن رؤية واقعها التاريخي، الثقافي، الاجتماعي، الذي تتحرك فيه، وتعجز عن إدراك ذاتها ككتلة نفسية، معرفية تراثية، مختلفة عن "الأخر" فهذا العجز (اللاوعي بالذات، بالآخر) هو حالة الأزمة التي تعيق الذات المفكرة، الممارسة عن إنتاج خطاب معرفي حضاري متميز ومتأصل.

إن التحليل الذي قدمناه من خلال هذا البحث، يظهر أن الحضارة الغربية نشأت في ظروف تاريخية، اجتماعية، سياسية، وثقافية ونفسية تختلف تماما عن ظهور العالم الإسلامي العربي، تلك الظروف صنعت خطابا ثقافيا ذو أهداف وأبعاد ومشروع يختلف عن "الأنا"، وبالتالي تصبح عملية المطابقة فيما يشبه الاستنساخ الكلي والشامل بين الخطابين على ضفتي "المتوسط" عملية خاطئة منهجيا ومعرفيا، وبعد الاستمرار في هذه العملية انتحارا ذاتيا، تشد فيه حبال الأزمة المزدوجة الذات الممارسة في اتجاهين متعاكسين؛ أزمة الآخر، والأزمة الذاتية التاريخية والحضارية، حتى إلى حد الانشطار الذاتي.

عاشت الذات الإسلامية العربية بعد الاستعمار داخل نسق مغلق من أفكار "الأخر" الغربي ومعرفيته، وعملت على إعادة إنتاجها بدون وعي إبستيمي، مما جعلها في اجترار مستمر لمعرفية "الأخر" دون تجاوزها أو إحداث القطيعة المعرفية معها.

إن الذات الإسلامية العربي، رغم تمظهراته السابقة، تبقى دائما تبحث عن الذات الغائبة التي تحاول دائما أن تسألها وتكتشفها باستمرار، تعيش حالة نرجسية، بحثا عن الذات الضائعة، وعن الطريق الصحيح، ومنه تبدو مهمة الذات الإسلامية العربية للخروج من حالة الأزمة في محاولة رفض بناء معرفية وحضارة "الأخر" كمركية ونموذج مشروع، والعمل على فك الارتباط مع الذات المعرفية الغربية، ليس رفضا مطلقا لمجموع

القيم المعرفية الحضارية والثقافية، ولكن رفض للايديولوجيا الغربية المستترة وراء الملاك العلمي، إنها عملية تحرير وتحرر الذات التراثية التاريخية وماضيها التراثي المليء بالإنجازات والانتصارات المعرفية.

إن حالة اللاوعي المعرفي والحضاري، الذي يعد في آن واحد، السبب والنتيجة المباشرة لأزمة التمركز المزدوج الذي تعيشه الذات المفكرة العربية الإسلامية لـ"الأنا"، ليس لعنة أبدية أو عاهة حضارية ذاتية، كما يبين ذلك "الحوار" المعرفي(الإبستمولوجي) والحضاري ، فالتمركز المزدوج أزمة مرضية يمكن علاجها وتجاوزها، عن طريق "التفكيك الخصوصي" لهذا التمركز المزدوج.

إن "التفكيك الخصوصي" كمشروع لفك التمركز المزدوج للذات الممارسة، هو مشروع حضاري يهدف إلى التحرر من هيمنة وسلطة "الآخر" الفكرية والمعرفية، عن طريق التحرر الذاتي من حالة التمركز المزدوج، ويعتبر "الحوار الحضاري" استراتيجية تفكيكية لحالة اللاوعي الذي تعيشه "الذات الخصوصية"، هذه الاستراتيجية ذات ثلاث مراحل؛ فمن خلال المرحلة الأولى نحاول فهم واستيعاب "الذات الخصوصية" العربية الإسلامية، تاريخيا، حضاريا، ثقافيا، نفسيا عن طريق مقارنة نقدية تفكيكية لهذه الذات ومنظومتها المعرفية والتفكيرية، أما المرحلة الثانية تعمد إلى تحليل وفهم "الآخر" الغربي؛ تاريخيا، ثقافيا، نفسيا بنظرة واعية، لننتهي في المرحلة الثالثة إلى عقد الحوار بين الذات الخصوصية، وذات "الآخر" المتمركزة، إن هدف "الحوار الحضاري" ليس نفيًا "للآخر" المختلف عن "الأنا"، أو محاولة نرجسية لتعظيم وتقديس "الذات الخصوصية"، وإنما هدفه اكتشاف المنابع والخصوصية الذاتية التي كان يحجبها "الآخر" المتمركز والمتأزم، وبالتالي إحداث حالة قطيعة (وعي) إبستمولوجي، يمكن من خلاله للذات الخصوصية أن تفكك تمركزها وتتجاوز أزمته المعرفية والحضارية، مع الاحترام والاستفادة من "الآخر"، لأن الحقيقة لا يملكها أحد، واستمرارا للمنهج الكونية ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (سورة الرعد: الآية ١١).

---

---

الموار مع الآخر في الفكر الإسلامي  
الحوار " الآخر " و " الأنا " : من الأزمة المعرفية إلى أزمة الذات العارفة

---

---

قائمة المراجع:

- القران الكريم.
- الجابري عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ١٩٩٤.
- إبراهيم عبد الله ، المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، المغرب : المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧.
- الجابري محمد عابد، بنية العقل: دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦ .
- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥، ماي ١٩٩١.
- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٢.
- الجامعة الأمريكية، الفكر العربي في مائة سنة، بيروت: هيئة الجامعة للدراسات العربية، ١٩٦٧.
- الخطيبي عبد الكبير ، النقد المزدوج ، بيروت :دار العودة ، ١٩٦٧.

---

---

**الموار مع الآخر في الفكر الإسلامي**  
**الحوار " الآخر " و " الأنا " : من الأزمة المعرفية إلى أزمة الذات العارفة**

---

---

- الخولي يمني طريف ، فلسفة العلم في القرن العشرين : الأصول- الحصاد – الأفاق المستقبلية ، الكويت: المجلس الوطني الثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠.
- الطويل توفيق، أسس الفلسفة، القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٩.
- العروي عبد الله، الأيدولوجيا العربية المعاصرة ، المغرب : المركز الثقافي العربي ، ط٢ ، ١٩٩٩.
- العروي عبد الله ، العرب والفكر التاريخي ، بيروت: دار الحقيقة، ط ٣ ، ١٩٨٠.
- العروي عبد الله ، مفهوم الإيدولوجيا ، بيروت : المركز الثقافي العربي ، الطبعة ٠٤ ، ١٩٨٨.
- العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي ، بيروت: دار الحقيقة ، ١٩٧٣ .
- العلواني طه جابر ، إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، الرياض : الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٥.
- العلواني طه جابر ، الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج، ط٢، ١٩٩٢.
- الفنيش أحمد علي ، الأسس النفسية للتربية ، بيروت: الدار العربية للكتاب، ط١، ١٩٨٨.
- باشلار غاستون ، تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل ، بيروت: المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨١.
- باشلار غاستون ، فلسفة الرفض ، ترجمة: خليل أحمد خليل ، لبنان: دار الحداثة، ط ١ ، ١٩٨٥.
- باقر الصدر محمد، فلسفتنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٩.
- بركات حلیم، المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٥.
- بن بني مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة، أحمد شعبو، دمشق : دار الفكر، ط ١، ١٩٩٢.
- حوراني ألبر، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت: دار النهضة للنشر، ١٩٦٨.
- دحدوح رشيد ، الإبستمولوجيا التكوينية عند جون بياجى (١٨٩٦-١٩٨٠)، جامعة قسنطينة : معهد الفلسفة ، رسالة ماجستير، ١٩٩٨، غير منشورة.
- رسائل إسلامية المعرفة ، خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ ، ١٩٨٩.
- سليم مريم ، علم تكوين المعرفة ، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٥ .

---

---

**الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي**  
**الحوار " الآخر" و "الأنا" : من الأزمة المعرفية إلى أزمة الذات العارفة**

---

---

- سهيل إدريس ، حيور عبد النور ، المنهل ، بيروت: دار العلم للملايين ، ط ٨ ، ١٩٨٥ .
- شرابي هشام، المتقفون العرب والغرب: عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤ ، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧.
- عبد الحميد حسن ، دراسات في الإيستمولوجيا ، مصر: المطبعة الفنية الحديثة ، ط١ ، ١٩٩٢.
- غليون برهان ، اغتيال العقل ، الجزائر : موفم للنشر ، ١٩٩٠.
- بن نبي مالك ،مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة،شعبو احمد، الجزائر: دار الفكر، ط١ ، ١٩٩٢.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي ، القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣ .
- وقيدي محمد " حول الخطاب العربي المعاصر ، خطوة إلى الأمام أم خطوة إلى الوراء " ، مجلة دراسات عربية ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ١٠ ، ١٩٨٣.
- وقيدي محمد ، " النقد الإيستمولوجي ، ضرورته ومستوياته " ، مجلة دراسات عربية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية عدد ١ ، ١٩٨٣.
- وقيدي محمد ، جراً الموقف الفلسفي ، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق ، ١٩٩٩.
- وقيدي محمد ، ماهي الإيستمولوجيا ، الرباط: مكتبة المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٧.

• المراجع باللغة الأجنبية:

- Piaget Jean, logique et connaissance scientifique, Paris : Gallimard (Encyclopédie), 1967.
- Piaget Jean, introduction à l'éprit scientifique, paris : PUF, 1<sup>er</sup> édition, Vol I , II , III 1949.
- Bachlerd Gaston, la formation de l'esprit scientifique, Paris : E. libraire Philosophique, JEANSuin 1997.
- BachlaEd.Gaston, le matérialisme rational, Paris: Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1963.
- Piaget Jean, introduction a l'épistémologie génétique, paris : PUF, 1<sup>ere</sup> édition, Vol II, 1949.
- Blanche Robert, l' épistémologie ( que sais- je? ), paris: PUF, 3<sup>eme</sup> édition, 1983.
- Khetibi Abdelkabar,Doublecritique, paris :Ed.Dunoel,1983.
- loroui Abdelah, l'idéologie arabe contemporaine, Paris : Ed.maspero, 1967 .